

7. Claude Lévi-Strauss, fondatore del post-strutturalismo¹

Eduardo Viveiros de Castro

Cari colleghi,

devo cominciare dicendo che sono molto sensibile all'onore che qui mi viene offerto: di aprire con questa allocuzione il convegno *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*. Non riesco a spiegarmi la ragione per cui mi abbiate scelto, tra i tanti colleghi qui riuniti – tutti più accreditati di me per una tale onorificenza – se non per il fatto contingente di essere un etnologo nato in Brasile, e che studia i popoli indigeni brasiliani. Vedo in questo invito, così, una sorta di omaggio indiretto al mio paese, dove Lévi-Strauss si fece le ossa come etnologo, ma soprattutto ai popoli indigeni brasiliani, popoli il cui pensiero, contribuendo in maniera decisiva alla formazione di quello dello stesso Lévi-Strauss, è giunto di buon ora ad irrigare la tradizione filosofica dell'Occidente, dopo cinque secoli di dimenticanza o disprezzo – nel momento stesso in cui questa tradizione necessita mai come ora di tutto l'aiuto esterno per poter avere un risultato. Finalmente l'Occidente comincia a percepire che non è altro che un accidente, un gigantesco accidente antropologico che potrà chiudere la carriera della specie sulla Terra.

La seconda ragione che mi sovviene per ricevere un tanto distinto invito potrebbe essere per così dire intrinsecamente lévi-straussiana o strutturalista, ossia: mi vedo chiamato a parlarvi precisamente perché, come potete percepire, *non parlo* la vostra lingua, ma una lingua gemella di questa. Sappiamo che una delle caratteristiche fondamentali dei gemelli nella mitologia amerindia è di essere leggermente, ma crucialmente, diseguali, asimmetrici. Tale asimmetria è palpabile nel caso delle nostre rispettive lingue, con il portoghese che ricoprirebbe il ruolo di gemello lunare, minore, con qualcosa di ingannatore (*malandro*, diremmo in questa lingua) con i suoi dittonghi traditori, le sue

¹ Questo testo è la traduzione di una conferenza inedita pronunciata dall'autore a Città del Messico il 19 novembre del 2008, nell'ambito del seminario "Lévi-Strauss, un siglo de reflexión", organizzata dall'Istituto Nacional de Antropología e Historia.

sibilanti serpentine e le sue strane *chiantes* [consonanti fricative pre-labiali, n.d.t.], in contrapposizione allo spagnolo solare, cristallino, imperioso e magniloquente, che sarebbe come il gemello maggiore, il demiurgo della coppia. Ciò che state udendo in questo momento, quindi, è l'ingannatore o *trickster* che tenta di farsi passare per il demiurgo, come succede in tanti miti del continente. Come sappiamo, egli sempre fracassa, in una maniera allo stesso tempo comica e grottesca.

Sia come sia, questa conferenza si colloca interamente nel segno dei gemelli, dato che questi sono, come dice enigmaticamente Lévi-Strauss nel suo libro più profondo – mi riferisco a *Storia di Lince* –, “la chiave di tutto il sistema”. Il maestro francese si riferisce qui al sistema mitico panamericano analizzato nella serie delle *Mitologiche*; ma io mi riferisco al sistema teorico dello strutturalismo. Sempre che sia realmente possibile distinguere i due sistemi.

II

Il titolo che mi sono trovato a dare a questa conferenza è “Claude Lévi-Strauss, fondatore del post-strutturalismo”. Temo che sia necessario giustificarlo. Per questo, comincio a parlare di un *altro* titolo. Sto terminando di scrivere un libro su Lévi-Strauss che si chiama *Questo non è tutto: Lévi-Strauss e la mitologia amerindia*. “Questo non è tutto”, “*ce n'est pas tout*” è una formula molto frequentemente utilizzata dall'autore, in particolare nelle *Mitologiche*, al punto da poter essere considerata una manierismo diacritico. La “piccola frase di Lévi-Strauss” (la chiamo così in omaggio alla “piccola frase di Vinteuil” de *Alla ricerca del tempo perduto*), marca la nascita quasi prestigiatrice di sempre un altro asse, invariabilmente “un altro” asse di trasformazione, disposto di traverso, in diagonale rispetto ai vari assi che fino a lì venivano a guidare la comparazione; essa annuncia la presenza di una torsione supplementare completamente impreveduta, che apre repentinamente una progressione che si incamminava verso la chiusura; essa segnala la rivelazione di un vincolo addizionale, implicato, oscuro, compattato nel testo in analisi che subito si spiega e si chiarisce ed allo stesso tempo si moltiplica e diffrange in prospettive che, letteralmente, si perdono di vista all'orizzonte.

Il movimento segnalato dalla piccola frase avviene con molta maggiore frequenza che non essa; essa è eccezionale, ma esso ci sembra necessario, intrinseco al procedimento lévi-straussiano, procedimento che non termina mai, al contrario di ciò che si è abituati ad insegnare pigramente, con lo stabilirsi di opposizioni binarie; in realtà, comincia con esse, e comincia precisamente con il complicità. Ricordiamo, tra le tante, la profonda osservazione de *L'uomo*

nudo : “Il problema della genesi del mito si confonde quindi con quello del pensiero stesso, la cui esperienza costitutiva non è quella di un’opposizione tra l’io e l’altro, ma dell’altro colto in quanto opposizione” (Lévi-Strauss, 1971: 539-540 [ed. it.: 566]). Da ciò si può concludere, in sintonia con altri passaggi dell’autore, che l’io è un caso particolare dell’altro, così come l’opposizione, tanto quanto l’identità, è appena un caso particolare della differenza.

Secondo il nostro autore, di conseguenza, una opposizione binaria è tutto fuorché un oggetto semplice, o semplicemente doppio, o anche semplicemente un oggetto; forse – ma qui è possibile che stiamo andando troppo lontano – neanche una opposizione. Si leggano le pagine luminose de *Le origini delle buone maniere a tavola* o de *La vasaia gelosa* sulla natura esatta, o meglio, “anesatta”, della relazione tra il Sole e la Luna nella mitologia amerindia e si avrà un’idea di ciò di cui sto parlando.

La piccola frase ricopre, in verità, una funzione fondamentale all’interno dell’economia teorica dello strutturalismo. Essa indica la non finitezza perpetua dell’analisi strutturale e suggerisce che la ragione di questa non finitezza è la molteplicità virtuale di ogni oggetto determinato dal metodo strutturale, dato che l’oggetto è sempre uno stato particolare di un sistema di trasformazioni i cui limiti sono radicalmente contingenti e, inoltre, definibili soltanto in maniera relazionale. La “in-terminabilità”, nel doppio significato (senza fine o termine, e senza la possibilità di determinazione univoca di ciò che è un termine ed una relazione) dell’analisi mitica è un principio fondamentale delle *Mitologiche*, enunciato subito nella “Apertura” de *Il crudo ed il cotto*: il carattere aperto, intensivo, interattivo, in nebulosa, poroso, “connessionista” dei sistemi mitici che ricostruisce. “Questo non è tutto”, quindi, perché *niente è tutto*, in nessun momento si raggiunge una totalizzazione. “Questo non è tutto” proietta un concetto di struttura (ed una concezione di analisi) che non privilegia nessuna volontà di chiusura, completezza, compattezza. Con il “questo non è tutto”, si comincia ad intravedere la possibilità di un Lévi-Strauss post-strutturalista.

Naturalmente, questo *di fatto* non è tutto... La piccola frase, come una chiave, può essere usata tanto per aprire ciò che era chiuso come per chiudere ciò che era aperto. La dimostrazione della chiusura trasformativa, della coerenza ed omogeneità dei gruppi di miti in analisi appare ripetute volte nel corso del testo delle *Mitologiche*, per raggiungere una sorta di apoteosi enfatica nel capitolo “Il mito unico” de *L’uomo nudo*. Lévi-Strauss andrà ad insistere ripetute volte nelle *Mitologiche* sulla chiusura del sistema che analizza, la rotondità della terra mitologica, la completezza del circolo che lo porta dalle savane del Brasile alle coste brumose degli stati di Washington e della Columbia Britannica, così come sulle varie chiusure secondarie dei sottogruppi mitici

interni a questo periplo. L'idea di *clôture*, chiusura, clausura appare a volte consustanziale all'analisi strutturale: secondo Lévi-Strauss, è necessario dimostrare che il gruppo si chiude, che si è tornati allo stato iniziale di una catena di miti attraverso un'ultima trasformazione; che, in realtà, il gruppo si chiude su diversi assi. Questa insistenza è legata al tema della necessaria ridondanza del linguaggio mitico, condizione dello stabilirsi di una "grammatica" della mitologia, come a volte l'autore si compiace di concepire la propria impresa; e si conosce l'antipatia che egli riserva alla nozione di "opera aperta".

Avviene, però, che la moltiplicazione delle dimostrazioni di chiusura produce l'impressione paradossale che esista un numero teoricamente indefinito, ossia, aperto, di strutture chiuse. Le strutture si chiudono, ma il numero delle strutture, e di vie attraverso cui chiuderle, è aperto – non c'è una struttura delle strutture, nel senso di un livello finale di totalizzazione strutturale, né una determinazione *a priori* degli assi semantici (i codici) mobilitati nella struttura². Ogni "gruppo" di miti finisce per rivelarsi situato all'intersezione di un numero indeterminato di altri gruppi, ogni "mito" è ugualmente una interconnessione; e dentro ad ogni mito... I gruppi devono potersi chiudere (*clôre*); ma l'analista non può lasciarsi bloccare (*en fermer*) all'interno di quelli: "la proprietà caratteristica di qualsiasi mito o gruppo di miti è proprio quella di impedire che se ne rimanga prigionieri: nel corso dell'analisi arriva sempre il momento in cui si pone un problema che ci costringe, per essere risolto, a uscire dal cerchio che l'analisi si era tracciato" (Lévi-Strauss, 1971: 538 [ed. it.: 565]).

Sarà necessario quindi insistere, noi, sulle tensioni interne al pensiero di Lévi-Strauss relativo alla mitologia amerindia, ossia, su una dialettica dell'apertura e della chiusura analitica (come l'autore diceva, su una "dialettica dell'apertura e della chiusura" ripetutamente tematizzata dai miti) che è necessario indagare, incluso nei suoi tentativi, forse necessariamente incompleti, di auto-mediazione. Necessità o contingenza, completezza o interminatezza, struttura o molteplicità, trascendenza della regola o immanenza del significato: questa quadrupla tensione struttura lo strutturalismo e traccia le linee di divergenza della sua posterità. È tale tensione che mi ha spinto a scegliere il titolo di questa conferenza. Perché se Rousseau, nella celebre espressione di Lévi-Strauss (1962/1973), deve essere visto come il fondatore delle scienze umane, allora Lévi-Strauss stesso si dovrebbe dire che non solo le ha rifondate,

² L'inesistenza di una meta-struttura è segnalata fin dalla "Introduzione all'opera di Marcel Mauss" (1950) e dal "Il concetto di struttura in etnologia" (1958). Sull'indeterminatezza del principio degli assi semantici di un sistema mitico, si veda la massima de *Il pensiero selvaggio* secondo cui "il principio di una classificazione non si postula mai".

con lo strutturalismo, come le ha anche virtualmente “in-fondate”, all’indicare il cammino verso un post-strutturalismo, in altre parole, verso una *antropologia dell’immanenza*, in cui forse egli non è giunto, “come Mosè ha condotto il suo popolo ad una terra promessa il cui splendore egli non avrebbe mai contemplato” (questo è lo stesso Lévi-Strauss, parlando di Mauss), realmente ad addentrarsi³.

III

La grande questione che si apre oggi, nel processo di rivalutazione – già stavo scrivendo “riabilitazione” – dell’eredità intellettuale di Lévi-Strauss, è quella di decidere se lo strutturalismo è uno o molteplice, o, per utilizzare una polarità lévi-straussiana, se esso è continuo o discontinuo. Senza smettere di concordare con gli interpreti che concordano con Lévi-Strauss, cioè che vedono la sua opera come marcata da una profonda unità di ispirazione e di metodo (parleremo di questo più avanti), vedo la personalità teorica dello strutturalismo e del suo autore come divisa – ma non opposta – in due gemelli eternamente diseguali, un eroe culturale ed un ingannatore, il personaggio della mediazione (ma che è anche l’instauratore del discreto e dell’ordine) ed il contro-personaggio della separazione (ma che è allo stesso tempo il maestro del cromatismo e del disordine). Ci sono sì due strutturalismi, ma, come Lévi-Strauss stesso ha mostrato, due è sempre più di due.

Vedo così l’opera di Lévi-Strauss dal lato della contingenza, dell’interminatezza e della molteplicità: uno strutturalismo in disequilibrio perpetuo. Come la mitologia amerindia che egli seppe comprendere meglio di qualsiasi altro antropologo, questa opera è complessa, ambigua e plurale, e quindi sempre attuale. È questa attualità permanente dell’opera – la sua capacità di auto-ritardarsi – che si è vista recentemente riconosciuta dalla canonizzazione secondo la formula indigena (voglio dire, francese) consacrata che è la pubblicazione nella *Bibliothèque de la Pléiade*, il cui nome abbonda tra l’altro di risonanze lévi-straussiane. Ricordiamo che la costellazione eponima è un segno eminente del continuo nel pensiero amerindio; si vede quindi la finezza della “doppia torsione” che ha fatto sì che il grande analizzatore del passaggio dal continuo al discreto fosse ricondotto indietro al continuo – ma, nella tipica marcia a spirale della trasformazione mitica, ad un continuo più profondo, di secondo

³ “Deve esserci da qualche parte un passaggio decisivo che Mauss non ha superato...” (Lévi-Strauss, 1950: XXXVII [ed. it.: XLI]).

ordine per così dire, sovrannaturale più che naturale, un continuo la cui relativa indifferenziazione interna (autori, secoli, generi si allineano nella serie di volumi ricoperti da un fino marocchino – la pelle di una qualche anaconda mitologica? – marcata da una discretissima variazione cromatica), lo fa solamente distaccare più chiaramente nel vasto cielo notturno ed anonimo della storia.

Questo, ancora una volta, non è tutto. Onore supremo, questa ascensione al continuo avvenne in vita, nello stesso anno del centenario di Lévi-Strauss che celebriamo. Tutti gli antropologi del mondo dobbiamo sentirci orgogliosi e debitori per l'omaggio che così si presta alla nostra disciplina nella persona del suo più illustre praticante, il pensatore che ha reinventato l'antropologia, lo smontatore dei fondamenti metafisici del colonialismo occidentale, e che allo stesso tempo ha rivoluzionato la filosofia, aprendo uno dei principali sentieri del secolo affinché altri potessero smontare i fondamenti colonialisti della metafisica occidentale.

IV

Si tratta, oggi, di sapere se l'antropologia strutturale, in flagrante discrepanza con le configurazioni simboliche i cui fondamenti essa seppe tanto bene esporre, è realmente il sistema concettuale chiuso, univoco, omogeneo ed equilibrato che la volgata antropologica ci ha trasmesso. Penso, beninteso, di no. Cominciamo, pertanto, a renderci conto che l'opera di Lévi-Strauss collabora attivamente, e ciò fin dagli inizi, con molto di ciò che sembrerà essere la sua sovversione futura e che lo strutturalismo sempre è stato *gemello di sé stesso*, per ricordare l'interpretazione della "sentenza fatidica" che è il tema di un capitolo de *Storia di Lince*. Se Lévi-Strauss non è l'ultimo pre-strutturalista (lungi da ciò, *hélas*), è allo stesso tempo molto vicino all'essere stato il primo post-strutturalista.

Prendiamo ad esempio l'idea-maestra, affermata nella Lezione Inaugurale al Collège de France, secondo la quale l'antropologia strutturale utilizza "un metodo più fondato sulle *trasformazioni* che sulle *flussioni*", con cui l'autore marcava la sua preferenza per una concezione combinatoria più che differenziale della struttura (Lévi-Strauss, 1960/1973: 28 [ed. it.: 53]). Questa idea divenne, nel corso dell'opera di Lévi-Strauss, una verità abbastanza approssimativa, visto che la nozione-chiave di trasformazione è andata trasformandosi essa stessa. Primo, essa ha guadagnato una precedenza semantica sulla nozione di struttura. Secondo, ha assunto un abbigliamento sempre più analogico, sempre più vicina ai flussi dinamici che alle permutazioni algebriche. Il punto di inflessione di questa curva si situa, come tutto indica, in un qualche mo-

mento della redazione delle *Mitologiche*. Una nota ne *Dal miele alle ceneri* è forse il primo registro esplicito del cambiamento:

Leach ci ha rimproverato... di ricorrere esclusivamente a modelli binari. Come se la nozione stessa di trasformazione, che utilizziamo così costantemente dopo averla mutuata da D'Arcy Wentworth Thompson, non dipendesse interamente dall'analogia... (Lévi-Strauss, 1966: 74, nota 1 [ed. it.: 159, nota 12]).

Due decenni dopo, il punto viene riaffermato dall'autore: la nozione di trasformazione non gli è giunta né dalla logica né dalla linguistica (né, si ha l'impressione, dallo strutturalismo matematico di Bourbaki), ma dal naturalista D'Arcy Thompson e, attraverso questi, da Goethe e Dürer (Lévi-Strauss e Eribon, 1988: 158-159 [ed. it.: 161]). La trasformazione è ora una operazione estetica e dinamica, non più logica ed algebrica. Con ciò, l'opposizione tra alcuni paradigmi concettuali centrali della fase classica dello strutturalismo, come {totemismo, mito, discontinuità} *versus* {sacrificio, rito, continuità}, diviene ben più fluida ed instabile di quanto l'autore continuerà, nonostante tutto, ad affermare in alcuni passaggi della fase posteriore dell'opera, come nel celebre contrasto tra mito e rito del "Finale" de *L'uomo nudo*.

La linea di separazione passa chiaramente tra l'algebra finitaria adeguata ai *contenuti* della parentela e la *forma* intensiva del mito:

Il problema posto nelle *Strutture elementari della parentela* dipendeva direttamente dall'algebra e dalla teoria dei gruppi di sostituzioni. Quelli posti dalla mitologia sembrano inseparabili dalle forme estetiche che li obiettivano. Ora, queste appartengono contemporaneamente al continuo ed al discontinuo... (Lévi-Strauss e Eribon, 1988: 192 [ed. it.: 192]).

Lévi-Strauss menziona quindi la teoria delle catastrofi di René Thom, che è stata messa in comunicazione con lo strutturalismo antropologico da Jean Petitot, un filosofo di formazione matematica. La teoria di Thom, continua Lévi-Strauss nel passaggio sopra citato, permetterebbe di superare l'antinomia tra il continuo ed il discontinuo, offrendosi pertanto come la matematica adeguata al mito.

Non ho la competenza per giudicare questa adeguatezza o inadeguatezza. Ma la conclusione generale che si può dedurre è che la nozione strutturalista di trasformazione ha subito di fatto una doppia trasformazione, storica e strutturale – in realtà, una unica trasformazione complessa, che la ha trasformata in una operazione simultaneamente "storica" e "strutturale"; come argomenta il mio collega Mauro Almeida in un importante recente articolo (Almeida,

2008 [in questo volume, Cap. 2]), quello che la formula canonica descrive è precisamente la trasformazione della storia in struttura e viceversa (ma il percorso non è lo stesso nelle due direzioni). Questo cambiamento si deve in parte all'influenza, su Lévi-Strauss, delle nuove interpretazioni matematiche disponibili; ma soprattutto, io penso, al cambiamento del tipo di oggetto privilegiato della sua antropologia. Con il mito, le frontiere tra permuta sintattica e innovazione semantica, dislocamento logico e condensazione morfogenetica, divennero più tortuose, contestate, complicate – più frattali. L'opposizione tra la forma e la forza (le trasformazioni ed i flussi) ha perso i suoi contorni e, in una certa maniera, si è indebolita.

Questo non significa che Lévi-Strauss abbia dato grande rilevanza a tale trasformazione, né che si sia soffermato su di essa oltre la suddetta riflessione rispetto ai differenti problemi trattati dal metodo strutturale. Al contrario, la sua tendenza è sempre stata quella di sottolineare “la continuità del programma che seguiamo metodicamente fin da *Le strutture elementari della parentela*” (l'avvertenza si trova nella “Apertura” de *Il crudo ed il cotto*). Continuità – ecco una nozione ambivalente come poche nel vocabolario strutturalista.

È chiaro che Lévi-Strauss ha ragione; sarebbe un po' ridicolo volerlo correggere a proposito di sé stesso, come sembrano fare alcuni dei suoi commentatori più fondamentalisti (dato che esiste uno struttural-fondamentalismo!). Ma l'insistenza del maestro francese sull'unità di ispirazione della sua opera non manca di proporci, come buoni strutturalisti, una lettura discontinua di questa opera; meno per insistere sulle rotture univoche che non per suggerire una coesistenza complessa o una sovrapposizione intensiva di stadi del discorso strutturale.

Le discontinuità del progetto strutturalista possono essere distribuite all'interno delle due dimensioni classiche: lungo l'asse delle successioni, con l'idea che l'opera lévi-straussiana conosca fasi; e lungo l'asse delle coesistenze, con l'idea che essa enunci un discorso doppio, che descriva un doppio movimento. Le due discontinuità coesistono nella misura in cui i *momenti* dell'opera si distinguono per l'importanza concessa ad ognuno dei due *movimenti*, opposti contrappuntisticamente nel corso di essa.

V

Cominciamo dalla diacronia, dicendo che lo strutturalismo è come il totemismo: esso non è mai esistito. O, più precisamente, come il totemismo, il suo modo di esistenza non è quello delle sostanze ma quello delle differenze. In questo caso, la differenza, varie volte notata dai commentatori, tra la pri-

ma fase dell'opera di Lévi-Strauss, rappresentata da *Le strutture elementari della parentela*, e che si potrebbe dire pre-strutturalista, e la seconda fase, post-strutturalista, popolata dalle *Mitologiche* e dalle tre monografie successive.

Dico che la seconda fase è *post*-strutturalista perché prima di essa si iscrive il breve momento indiscutibilmente “strutturalista”, rappresentato dai due studi sul problema totemico, che l'autore descrive come segnalando una pausa tra *Le strutture elementari della parentela* e le *Mitologiche*. È nei libri del 1962 (*Il totemismo oggi* e *Il pensiero selvaggio*), di conseguenza, che Lévi-Strauss identifica il pensiero selvaggio, ossia le condizioni concrete della semiosi umana, con una gigantesca e sistematica impresa di ordinamento del mondo e promuove il totemismo, antico emblema antropologico dell'irrazionalità primitiva, a modello di tutta l'attività razionale. È a questo momento dell'opera che un giudizio malizioso di Deleuze e Guattari (1981: 289 [ed. it.: 354]) sembra meglio applicarsi: “Lo strutturalismo rappresenta una grande rivoluzione, tutto il mondo diventa [*devient*] più ragionevole”. Uno spirito conciliatore potrebbe ponderare che, con lo strutturalismo, il mondo non diviene più ragionevole senza che la ragione divenga un'altra cosa... più *mondana* forse, nel senso di più secolare, più popolare, ma anche più artista, più *bohémien* – più surrealista –, meno redditizia⁴.

La nozione che *Le strutture elementari della parentela* sono un libro “pre-strutturalista” deve essere presa, beninteso, con un buon pizzico di sale. Ad ogni modo, penso che antropologi come David Schneider o Louis Dumont abbiano ragione quando classificano così l'opera del 1949, organizzata com'è attorno a due dicotomie fondative delle scienze umane: Individuo e Società, da un lato – il problema dell'integrazione e totalizzazione sociali –, e Natura e Cultura, dall'altro – il problema dell'istinto e dell'istituzione umani. I Lumi ed il Romanticismo: Hobbes e Herder, diciamo. O, se desideriamo eponimi più recenti: Durkheim e Boas. (A mediare queste polarità, naturalmente, c'è Rousseau, questo *trickster* filosofico che Lévi-Strauss, non a caso, ha elevato a proprio santo protettore.)

Il problema de *Le strutture elementari della parentela* è il problema “antropologico” per eccellenza dell'ominizzazione: l'emergere della sintesi della cultura come trascendenza della natura. “Il gruppo”, ossia la Società, si mantiene come soggetto trascendentale e causa finale di tutti i fenomeni analizzati. Ciò, però, fino all'ultimo capitolo del libro, quando, come ha sottolineato Patrice

⁴ Ricordiamo che il contrario del “pensiero selvaggio” è il pensiero “addomesticato con il fine di ottenere una rendita” (Lévi-Strauss, 1962).

Maniglier (uno dei più originali commentatori di Lévi-Strauss che io conosca), tutto sembra repentinamente dissolversi nella contingenza:

Le molteplici regole che proibiscono o prescrivono certi tipi di coniugi, e la proibizione dell'incesto che le riassume tutte, si chiariscono a partire dal momento in cui si pone che la società deve esistere [ci sia, *soit*]. Ma la società avrebbe potuto non esistere (Lévi-Strauss, 1949/1967: 561 [ed. it.: 627]).

E segue il grandioso sviluppo conclusivo, dove si stabilisce allo stesso tempo che la società è coestensiva al pensiero simbolico e non la sua causa antecedente o la sua ragione di essere, che la sociologia della parentela è un ramo della semiologia (ogni scambio è scambio di segni, ossia, di prospettive) e che ogni ordine umano porta dentro di sé un permanente impulso di contro-ordine. Questi accordi finali segnano l'entrata, ancora sommersa, di ciò che si potrebbe chiamare *seconda voce* del discorso antropologico di Lévi-Strauss, quando la sociologia della parentela comincia ad aprire spazi verso una "anti-sociologia"⁵, ossia, verso una economia cosmopolitica – in altre parole, verso il regime del piano di immanenza amerindio che verrà tracciato nelle *Mitologiche*.

Perché è con le *Mitologiche* che l'inversione nell'ordine delle voci si completa – o meglio, quasi si completa; non sarebbe stato proprio necessario andare più lontano: come Mosè e la Terra Promessa... Nelle *Mitologiche*, la nozione di società è destituita analiticamente, in favore di una attenzione sistematica alle trasformazioni narrative inter-societarie; l'opposizione Natura/Cultura smette di essere una condizione antropologica universale (obiettiva o soggettiva) per trasformarsi in un tema mitico, interno al pensiero indigeno – tema la cui ambivalenza dentro a questo pensiero, inoltre, non farà altro che crescere ad ogni volume della serie –; e gli oggetti algebriformi chiamati "strutture" guadagnano contorni più fluidi, deviando, come abbiamo menzionato, in direzione di una nozione analogica di trasformazione. Le relazioni che costituiscono le narrative amerindie, più che formare totalità combinatorie in distribuzione discreta, in variazioni concomitanti e tensione rappresentativa con i *realia* socio-etnografici, elevano ad un punto che si potrebbe dire di vera esemplarità i principi di "connessione ed eterogeneità", "molteplicità", "rottura asignificante" e "cartografia" che Deleuze e Guattari contrapporranno ai modelli strutturali in nome del celebre concetto di "rizoma" – *rizoma*, il concetto stesso della anti-struttura, l'emblema del post-strutturalismo.

⁵ L'espressione è stata applicata da Jacques Donzelot (1977) a *L'Anti-Edipo* (Deleuze e Guattari, 1972), noto manifesto post-strutturalista.

Il movimento della dimostrazione delle *Mitologiche*, di conseguenza, è quello della connettività eterogenetica generalizzata, dove un mito di un popolo trasforma un rituale di un secondo popolo ed una tecnica di un terzo popolo; dove l'organizzazione sociale di alcuni è la pittura corporale di altri (o: come andare dalla cosmologia alla cosmetica senza dimenticare la politica); e dove la rotondità geometrica della terra della mitologia è costantemente messa in corto circuito dalla sua radicale porosità geologica, grazie alla quale le trasformazioni sembrano saltare tra i punti estremi del continente americano, sorgendo qui e là come affioramenti vulcanici di un oceano sotterraneo di magma. Azione a distanza.

Pierre Clastres disse che lo strutturalismo era “una sociologia senza società”; se questo fosse vero – Clastres lo diceva per criticarlo –, allora con le *Mitologiche* abbiamo uno strutturalismo senza struttura – e lo dico per elogiarlo. Chiunque si disponga a compiere l'attraversamento completo delle *Mitologiche* constaterà che la mitologia amerindia cartografata dalla serie non appartiene alla famiglia delle strutture arboricole, ma a quella delle reti rizomatiche: essa è una gigantesca tela senza un centro di origine, una mega-agentività collettiva ed immemoriale di enunciazione disposta in un “iper-spazio” (Lévi-Strauss, 1967: 84 [ed. it.: 91]) incessantemente attraversato da “flussi semiotici, flussi materiali e sociali” (Deleuze e Guattari, 1981: 33-34 [ed. it.: 59]); una tela o rizoma percorso da diverse linee di strutturazione, ma che è, nella sua interminabile molteplicità e nella sua radicale contingenza storica, irriducibile ad una legge unificatrice ed irrappresentabile da una meta-struttura. Esistono innumerevoli strutture *nei* miti amerindi, ma non c'è una struttura *del* mito amerindio – non esistono, si noti in particolare, strutture elementari della mitologia.

La mitologia amerindia, infine, è una molteplicità aperta, una “molteplicità alla $n-1$ ”, per utilizzare il concetto di Deleuze e Guattari, o diremmo meglio alla “M-1”, in omaggio al mito di riferimento, M1, il mito bororo che, come subito si constataba, era solo una *versione invertita ed indebolita* dei miti *jê* che lo seguivano (M7-12). Il mito “di riferimento” è un mito qualsiasi, un mito “senza riferimenti”, un m-1, come ogni mito. Dato che ogni mito è una versione di un *altro* mito, ogni mito apre ad un terzo e quarto mito e gli $n-1$ miti dell'America indigena non esprimono una origine né indicano un destino: non hanno riferimenti. (Discorso sulle origini, il mito è precisamente ciò che si ruba ad una origine). Il “mito” di riferimento lascia il posto al senso del mito, al mito come macchina di significato: uno strumento per convertire un codice in un altro, proiettare un problema su di un problema analogo, far “circolare il riferimento” (come direbbe Bruno Latour), contro-effettuare anagrammaticamente il significato. Si ricordi il passaggio de *L'uomo nudo* dove l'autore

generalizza le osservazioni di Saussure sull'anagramma, suggerendo che lì ci approssimiamo alla matrice di ogni significato e che il meccanismo del gioco di parole (*calembour*) costituisce il "fondamento di ogni semiologia" (Lévi-Strauss, 1971: 581 [ed. it.: 613]). Ecco qui una tesi che porta la nozione di "gioco di parole" *realmente* alle sue ultime conseguenze.

La prima approssimazione al concetto di mito presentata da Lévi-Strauss evidenziava la sua traducibilità integrale: "Si potrebbe definire il mito come quel modo del discorso in cui il valore della formula *traduttore, traditore* tende praticamente a zero" (Lévi-Strauss, 1955/1958: 232 [ed. it.: 235]). Ne *L'uomo nudo*, la definizione viene estesa dal piano semantico al piano pragmatico; apprendiamo quindi che più che semplicemente *traducibile*, il mito è eminentemente *traduzione*:

Ogni mito è per sua natura una traduzione [...] esso si colloca, non già *in* una lingua e *in* una cultura o sottocultura, ma nel punto di articolazione di queste con altre lingue ed altre culture. Il mito quindi non è mai *della propria lingua*, bensì una prospettiva su una *lingua altra*... (Lévi-Strauss, 1971: 576-577 [ed. it.: 607-608]).

Questa definizione prospettivista del mito proposta ne *L'uomo nudo* lo rende contiguo alla stessa antropologia, sapere che si costituisce, in una cruciale definizione che Lévi-Strauss avanzava già nel 1954, come la "scienza sociale dell'osservato" (Lévi-Strauss, 1954/1958: 397 [ed. it.: 397]). Ora, se l'antropologia è la "scienza sociale dell'osservato", le *Mitologiche*, come sappiamo, sono "il mito della mitologia" (Lévi-Strauss, 1964: 20 [ed. it.: 20]). Queste due definizioni sono convergenti. Il discorso della mitologia strutturale stabilisce le condizioni di ogni possibile antropologia. Ogni antropologia è una trasformazione delle antropologie che sono il suo oggetto (l'oggetto di ogni antropologia può solo essere un'altra antropologia, l'antropologia dell'altro), situate *tutte*, da sempre, nel "punto di articolazione di una cultura con le altre culture". Ciò che permette di passare da un mito ad un altro, e da una cultura ad un'altra, è della stessa natura di ciò che permette di passare dai miti alla scienza dei miti, e dalla cultura alla scienza della cultura. Trasversalità e simmetria. Si apre così una connessione inattesa tra il progetto delle *Mitologiche* ed il principio (post-strutturalista) di simmetria generalizzata di Bruno Latour e Isabelle Stengers: la mitologia strutturale è una esperienza di simmetrizzazione antropologica, una operazione di *disinglobamento gerarchico* delle differenze tra tutti i termini analitici. Il cosiddetto post-strutturalismo è essenzialmente la affermazione di una ontologia delle molteplicità piane, dove le nozioni di continuità e di omogeneità non hanno niente in comune. Una ontologia della trasversalità,

ossia, della continuità tra eterogenei. Disinglobamento gerarchico, ovvero: la differenza tra la “cultura” (o “teoria”) dell’antropologo e la “cultura” (o “pratica”) del nativo non viene considerata come possedendo nessun privilegio ontologico o epistemologico sulle differenze “interne” ad ognuna di queste culture; essa non è né più né meno condizionante che le differenze in entrambi i lati della frontiera discorsiva.

Se il mito è traduzione, allora esso *non è*, soprattutto, rappresentazione, dato che una traduzione non è una rappresentazione ma una *trasformazione*. “Una maschera non è principalmente ciò che essa rappresenta, ma bensì ciò che trasforma, vale a dire ciò che essa sceglie di *non* rappresentare” (Lévi-Strauss, 1979: 144 [ed. it.: 100]). Il che dà al meta-oggetto multidimensionale che sono le *Mitologiche* un carattere propriamente olografico, giusto come il rizoma mitico con il quale esso fa rizoma, e che contiene in ogni mito un’immagine ridotta del sistema mitico panamericano (il “mito unico”). “È giustamente perché la struttura è rigorosamente definita come un sistema di trasformazioni, che essa non può essere rappresentata senza fare della propria rappresentazione una parte di sé stessa” (Maniglier, 2000: senza pagina definita). Ciò ci indirizza verso una riconsiderazione della struttura come “transformalista”, o meglio, trasformazionalista – in altre parole, né formalista, nel senso proppiano, né trasformazionale, nel senso chomskyano:

Una struttura è sempre tra due: tra due varianti, tra due sequenze di uno stesso mito... L’unità della struttura non è quella di una forma che si ripeterebbe identicamente in una ed un’altra variante, ma quella di una matrice che permette di mostrare in cosa una variante è una trasformazione reale dell’altra... La struttura è rigorosamente coestensiva alle sue attualizzazioni. Ecco perché Lévi-Strauss insiste sulla differenza tra lo strutturalismo ed il formalismo, che ostinatamente si tende a trascurare (Maniglier, op. cit.)⁶.

⁶ Ecco perché anche la ricerca di una “struttura del mito” in quanto oggetto sintagmatico chiuso è un perfetto contro-senso. Come risalta da questa osservazione di Maniglier, e più enfaticamente dalla dimostrazione di Mauro Almeida nell’articolo già citato, la trasformazione strutturale per eccellenza, la formula canonica del mito, non permette di definire la “struttura interna” di un mito – dato che ciò non esiste. Un mito non si distingue dalle sue versioni, la composizione “interna” di una narrativa è della stessa natura delle sue trasformazioni “esterne”. Ciò che avviene all’interno di un mito è ciò che permette di passare da un mito ad un altro. *Ogni mito* è “come la bottiglia di Klein” (Lévi-Strauss, 1985: 209 e seguenti [ed. it.: 145 e seguenti]).

VI

Se non senza struttura, allora, almeno uno strutturalismo con un'altra nozione di struttura che quella de *Le strutture elementari della parentela*. O forse si dovrebbe dire che ci sono due usi differenti del concetto di struttura nell'opera di Lévi-Strauss: come principio trascendentale di unificazione, legge formale di invariabilità, e come operatore di divergenza, modulatore di variazione continua (variazione di variazione): la struttura come combinatoria grammaticale chiusa e come molteplicità differenziale aperta. In realtà, entrambe sono sempre state presenti nell'opera di Lévi-Strauss, ma il loro peso relativo cambia nel corso del tempo.

Facciamo quindi un passo indietro, o prima combiniamo questo passo diacronico con la discontinuità sincronica a cui abbiamo alluso più sopra. L'opera di Lévi-Strauss, già da molto presto, contiene un subtesto o controtesto post-strutturalista. La supposta parzialità dello strutturalismo in favore di opposizioni simmetriche, equipollenti, duali, discrete e reversibili (come quelle dello schema totemico classico) viene smentita non solo dalla ancora oggi sorprendente critica al concetto di organizzazione dualista dell'articolo del 1956 ("Le organizzazioni dualiste esistono?"; Lévi-Strauss, 1956/1958) – che postula il ternario, l'asimmetria e la continuità come precedenti al binarismo, alla simmetria ed alla discontinuità – come anche dalla ugualmente antica ed ancora più sorprendente "formula canonica del mito" (Lévi-Strauss, 1955/1958), che tutto può essere, meno che simmetrica e reversibile. Oltre a ciò, è particolarmente degno di nota che Lévi-Strauss chiuda le due fasi delle *Mitologiche* (il "Finale" de *L'uomo nudo* e *Storia di Lince*) con l'avvertimento sui limiti del vocabolario della logica estensionale per rendere conto delle trasformazioni che avvengono nei/tra i miti.

Soprattutto, non è sicuramente un caso che i due ultimi libri mitologici di Lévi-Strauss siano costruiti come sviluppi proprio di queste due figure del dualismo instabile. *La vasaia gelosa* (1985) è una illustrazione sistematica della formula canonica, così come *Storia di Lince* si concentra sull'instabilità dinamica – il "disequilibrio perpetuo"⁷ – delle dualità cosmo-sociologiche amerindie. Ciò mi fa supporre che ci troviamo di fronte ad una stessa struttura virtuale, della quale la formula canonica, che pre-decostruisce l'analoga totemica del tipo A:B::C:D, ed il dualismo dinamico, che corrode la parità statica delle

⁷ L'espressione "disequilibrio perpetuo" fa la sua prima comparsa ne *Le strutture elementari*, per descrivere il matrimonio avuncolare dei Tupi, popolo la cui mitologia è, forse non a caso, il riferimento principale per il tema del disequilibrio perpetuo ne *Storia di Lince*.

opposizioni binarie, sarebbero solo due attualizzazioni privilegiate; forse ce ne potrebbero essere altre.

Con la formula canonica, al posto di una opposizione semplice tra metafora totemica e metonimia sacrificale, ci collochiamo immediatamente nell'equivalenza tra una relazione metaforica ed una relazione metonimica, la "torsione" che permette di passare da una metafora ad una metonimia o viceversa (Lévi-Strauss, 1966: 211 [ed. it.: 265]): la famosa "doppia torsione", la "torsione soprannumeraria" che in realtà è la trasformazione strutturale pura e semplice (o, meglio, ibrida e complessa): la "relazione di squilibrio... [che è] una proprietà inerente alle trasformazioni mitiche" (Lévi-Strauss, 1984: 13 [ed. it.: 07-08]). La conversione asimmetrica tra il significato letterale ed il figurato, il termine e la funzione, il contenitore ed il contenuto, il continuo ed il discontinuo, il sistema ed il suo esterno – questi sono i *veri* temi strutturalisti, che attraversano tutte le analisi lévi-straussiane della mitologia amerindia.

Con *Storia di Lince*, il disequilibrio o l'apertura intensiva che è una proprietà costitutiva della struttura – di questa seconda nozione di struttura – raggiunge ciò che si potrebbe definire in maniera giocosamente hegeliana "coscienza del sé". Abbiamo già osservato che le *Mitologiche* concedono molta importanza, anche retorica, all'imperativo della chiusura. Ma questa importanza viene drasticamente relativizzata da diversi passaggi dell'opera che, in direzione opposta, sottolineano l'interminabilità dell'analisi, la marcia a spirale (più che in cerchio) delle trasformazioni, l'asimmetria delle opposizioni, la pluralità dei livelli, le dimensioni supplementari, la molteplicità e la diversità degli assi necessari per ordinare i miti... La parola chiave qui è *disequilibrio*, ossessivamente ripetuta nelle *Mitologiche*. Alcuni esempi: "lo squilibrio esiste sempre..." (Lévi-Strauss, 1966: 222 [ed. it.: 277]); "lungi dall'essere isolata dalle altre, ogni struttura ha in sé uno squilibrio che non può essere compensato se non facendo ricorso a un termine tratto dalla struttura adiacente..." (Lévi-Strauss, 1967: 294 [ed. it.: 319]); "anche quando la struttura cambia o si arricchisce per superare uno squilibrio, ciò avviene sempre al prezzo di un nuovo squilibrio, che appare su un altro piano. [...] ... la struttura deve a una inevitabile dissimmetria il proprio potere di generare il mito, il quale non è altro che uno sforzo per correggere o dissimulare questa dissimmetria costitutiva" (Idem: 406 [ed. it.: 439]).

Questo disequilibrio non è una semplice proprietà formale della mitologia, che risponde per la trasformabilità e traducibilità dei miti, ma un elemento fondamentale del suo contenuto. I miti pensano *attraverso* questo disequilibrio – e *ciò che* essi pensano è questo disequilibrio stesso, la "disparità" in cui consiste "l'essere del mondo" (Lévi-Strauss, 1971: 539 [ed. it.: 565]). I miti contengono la propria mitologia, o teoria "immanente" (Lévi-Strauss, 1964:

20 [ed. it.: 20]), la teoria afferma, secondo un celebre passaggio de *L'uomo nudo*, una

...asimmetria originaria, che si manifesta diversamente secondo la prospettiva in cui ci si pone per poterla cogliere: fra l'alto e il basso, il cielo e la terra, la terraferma e l'acqua, il vicino e il lontano, la destra e la sinistra, il maschio e la femmina, ecc. Questa disparità, inerente al reale, mette in moto la speculazione mitica ma ciò perché condiziona, al di qua del pensiero stesso, l'esistenza di ogni oggetto pensato (Lévi-Strauss, 1971: 539 [ed. it.: 565]).

Ma è soltanto venti anni dopo, con *Storia di Lince*, che il mito accederà a ciò che si potrebbe chiamare il suo momento propriamente speculativo, quando esso trasforma il perpetuo disequilibrio da *condizione* a *tema*:

Qual è infatti l'ispirazione profonda di questi miti? [...] Essi rappresentano l'organizzazione progressiva del mondo e della società, nelle forme di una serie di bipartizioni; ma senza che fra le parti, che risultano a ogni tappa, appaia mai una vera uguaglianza. [...] Da tale squilibrio dinamico dipende il buon funzionamento del sistema che, altrimenti, rischierebbe continuamente di cadere in stato d'inerzia. Quel che implicitamente proclamano questi miti è che mai potranno essere gemelli i poli fra i quali si ordinano i fenomeni naturali e la vita in società: cielo e terra, fuoco e acqua, alto e basso, vicino e lontano, Indiani e non-Indiani, concittadini e stranieri. L'intelligenza si adopera per accoppiarli, ma non riesce a stabilire fra loro una parità. Perché sono queste variazioni differenziali in serie – così concepite dal pensiero mitico – che mettono in moto la macchina del mondo (Lévi-Strauss, 1991: 90-91 [ed. it.: 58])⁸.

I miti, insomma, *pensandosi tra loro, si pensano in quanto tali*, in un movimento speculativo che, se “riflette” – ossia si auto-trasforma – correttamente, non potrà sfuggire al disequilibrio sul quale riflette. La dualità imperfetta attorno alla quale gira l'ultima grande analisi mitologica di Lévi-Strauss, la gemellarità che è “*la chiave di tutto il sistema*”, è l'espressione finita di questa asimmetria auto-propulsiva. La vera dualità che interessa allo strutturalismo non è il combattimento dialettico tra Natura e Cultura, ma la differenza intensiva ed interminabile tra i gemelli diseguali di *Storia di Lince*, che sono la cifra del pensiero mitico. La *cifra*, in tutti i sensi della parola: la chiave, il numero e il codice. La cifra: la disparità fondamentale della diade, l'opposizione come limite inferiore della differenza, il due come caso particolare del multiplo.

⁸ La parola finale di questo paragrafo, nell'originale, è “*univers*” - ma si è preferito qui il termine “mondo” come un omaggio al massimo poema di Carlos Drumond de Andrade.

VII

Avviciniamoci alla nostra conclusione. Patrice Maniglier osservava, a rispetto della differenza tra le due fasi maggiori del progetto strutturalista, che

Se il primo momento dell'opera di Lévi-Strauss sembra caratterizzarsi per una intensa interrogazione sul problema del passaggio dalla natura alla cultura e sulla discontinuità tra questi due ordini,... il secondo momento è non meno intensamente caratterizzato da una denuncia ostinata, da parte di Lévi-Strauss, del [tentativo di] costituzione dell'umanità come un ordine a parte (Maniglier, 2000: senza pagina definita).

In effetti, si consideri l'ultimo paragrafo de *Le strutture elementari della parentela*, dove l'autore osserva che, nei suoi miti a proposito dell'Età dell'Altro e dell'Aldilà, "l'umanità ha sognato di cogliere e fissare quel fugitivo istante in cui fu permesso di credere che si poteva giocare d'astuzia con la legge dello scambio: guadagnare senza perdere, godere senza dividere", e che così per essa la felicità completa, "in eterno negata all'uomo sociale", è quella che consiste nel "vivere *tra sé*". Si confronti questa constatazione, finalmente tanto freudiana, con un passo ben più tardo dell'opera di Lévi-Strauss, in cui l'antropologo definisce il mito come "una storia dei tempi in cui gli uomini e gli animali non erano ancora distinti" (Lévi-Strauss e Eribon, 1988: 193 [ed. it.: 193]), aggiungendo che l'umanità non è mai riuscita a rassegnarsi di fronte alla mancanza di un accesso comunicativo alle altre specie del pianeta. Riflettiamo: la nostalgia di una comunicazione originaria tra tutte le specie (la continuità interspecifica) non è esattamente la stessa cosa che quella nostalgia della vita "tra sé" responsabile per la fantasia dell'incesto postumo (la discontinuità inter-specifica). Molto al contrario, diremmo: mutò l'enfasi, ed il senso, di ciò che lo strutturalismo assume come il contro-discorso antropologico, ossia, *umano*. In altre parole, la seconda voce del discorso antropologico *dello strutturalismo* comincia a risuonare più forte.

La discordanza o tensione creativa tra i "due strutturalismi" contenuti nell'opera di Lévi-Strauss viene interiorizzata in maniera particolarmente complessa nelle *Mitologiche*. Abbiamo visto più sopra che Lévi-Strauss metteva in contrasto l'algebra della parentela de *Le strutture elementari della parentela*, che si situerebbe interamente nell'ambito del discreto, con la dialettica mitica tra continuo e discontinuo. Questa differenza non è puramente formale, poiché non è soltanto la forma estetica della mitologia amerindia che si mostra come un misto di continuo e discontinuo, ma anche il suo contenuto

filosofico – e del resto come potrebbe un vero strutturalista separare la forma dal contenuto?

Così, è necessario concludere che le *Mitologiche* sono poco più di un'impresa centrata sullo "studio delle rappresentazioni mitiche del passaggio dalla natura alla cultura", che è come l'autore descrive modestamente la sua impresa in *Parole Date* (Lévi-Strauss, 1984). È nella misura in cui esse vengono scritte che l'autore comincia, a sua volta, a contestare la pertinenza di un contrasto radicale tra Natura e Cultura, come osserva Maniglier. Sarebbe quindi un po' assurdo immaginare che Lévi-Strauss trasferisse agli indigeni l'insensatezza che diagnosticava come una tara fatale dell'Occidente. Di conseguenza, le *Mitologiche*, lungi dal descrivere un passaggio chiaro ed univoco tra Natura e Cultura, obbligano il loro autore a cartografare un labirinto di cammini tortuosi ed equivoci, vie traverse, vicoli stretti, impasse oscuri, fiumi che scorrono nelle due direzioni allo stesso tempo, come quelli evocati ne *Le origini delle buone maniere a tavola...* Il senso unico tra Natura e Cultura non supera, in un certo senso, la prima metà del primo libro della tetralogia. Da lì in avanti, i sette libri della serie completa si mostrano affascinati dalle "mitologie dell'ambiguità" (*Dal miele alla cenere*), dalle "mitologie dei flussi" (*L'origine delle buone maniere a tavola*), dai percorsi regressivi e dalle retromarce dalla Cultura alla Natura, dalle zone di compenetrazione tra questi due ordini, dai piccoli intervalli, dalle periodicità corte, dalle ripetizioni rapsodiche, dai modelli analogici, dalle deformazioni continue, dai dualismi che si moltiplicano in semi-triadismi ed esplodono inaspettatamente in una molteplicità di assi trasversali di trasformazioni... Il miele e la seduzione sessuale, il cromatismo ed il veleno, la luna e l'androgenia, la confusione ed il fetore, le eclissi e la bottiglia di Klein, i triangoli culinari che visti da vicino si trasformano in curve di Koch, ossia, frattali infinitamente complessi... Si direbbe che il contenuto della mitologia amerindia consista in una negazione dell'impulso stesso generatore del mito, nella misura in cui questa mitologia pensa attivamente, e contempla nostalgicamente, un continuo la cui negazione è, nel pensiero di Lévi-Strauss, la condizione fondamentale del pensiero. Se la mitologia amerindia possiede, come afferma diverse volte Lévi-Strauss, un fronte ed un verso, un significato progressivo ed un altro regressivo, è anche perché questi sono i due sensi o direzioni del discorso strutturalista stesso (o viceversa). La polemica distinzione tra mito e rituale del "Finale" de *L'uomo nudo* si rivela, in fin dei conti, come se fosse stata interiorizzata ricorsivamente: il grande mito tupi di *Storia di Lince* descrive un movimento identico a quello che definisce l'essenza di ogni rito (rito, non mito, si noti bene), una cascata di opposizioni con portata decrescente, la loro convergenza asinottica in uno sforzo "disperato" di captare l'asimmetria ultima del reale. Come se l'unico mito che realmente fun-

zionasse come mito lévi-straussiano fosse il “mito della mitologia”, ovvero, le *Mitologiche* stesse. O no; neanche esso. Questo è sicuramente un problema che deve essere ripreso.

Richiamo la vostra attenzione, qui, su un paragrafo situato già allo spegnersi delle luci de *L'uomo nudo*, alla pagina 448 dell'originale. A proposito di un mito nordamericano sulla conquista del fuoco celeste, che implica l'uso di una scala di frecce che si spezza e rompe la comunicazione tra il cielo e la terra, l'autore osserva – lo stesso autore, ricordiamo, che cominciava *Il crudo ed il cotto* con un elogio del discreto, dell'arricchimento logico effettuato dalla riduzione dei continui primordiali – adesso, ripeto, egli conclude:

Non dobbiamo assolutamente dimenticare che questi atti di mediazione non reversibili comportano pesanti contropartite: impoverimento quantitativo dell'ordine naturale – nella durata, per il termine assegnato alla vita umana, nello spazio, per la diminuzione del numero delle specie animali dopo la sua disastrosa impresa celeste –; e, inoltre, impoverimento qualitativo dal momento che, per aver conquistato il fuoco, il picchio perde la maggior parte del suo ornamento di piume rosse (M₇₂₉); e se, in compenso, il merlo acquisisce il colore rosso del petto, questa acquisizione assume la forma di una lesione anatomica conseguente al suo fallimento nel corso di quella medesima missione. Quindi, sia per la distruzione di un'armonia primitiva, sia per l'introduzione di scarti differenziali che la alterano, l'accedere dell'umanità alla cultura si accompagna, sul piano della natura, a una sorta di degradazione che la fa passare dal continuo al discontinuo (Lévi-Strauss, 1971: 448 [ed. it.: 466]).

Questo è uno di quei passaggi quasi dispersi nella selva delle *Mitologiche* che subito percepiamo come cruciali, quando l'ambiguità tra i due discorsi dello strutturalismo, quello dell'ominizzazione trionfante de *Le strutture elementari della parentela* e quello della denuncia dell'auto-separazione dall'umanità, viene “interiorizzata” analiticamente e messa in conto ad una riflessione immanente al mito: sono i miti che raccontano le due storie e la retromarcia non è poi così negativa, o almeno non solo negativa: la genesi della cultura è degenerativa? E in questo caso, la retromarcia è rigenerativa? Quindi impossibile? Semplicemente immaginaria? O peggio? Perché ci sono momenti in cui la nostalgia del continuo appare a Lévi-Strauss come un sintomo di una malattia reale provocata dalla proliferazione incontrollata del discontinuo, si direbbe, e non solo come una mera fantasia o libertà immaginaria. Il riscaldamento globale della storia, o la fine delle storie fredde, è la fine della Natura⁹.

⁹ Questo passaggio echeggia la “morale dei miti” del finale de *L'origine delle buone maniere a tavola*, che echeggia tanti altri passaggi, come quello dell'articolo in omaggio a Rousseau.

VIII

La distanza reale che separa le due grandi fasi dell'opera di Lévi-Strauss è un movimento cruciale realizzato nelle *Mitologiche*: la “amerindianizzazione dello strutturalismo”. Le *Mitologiche* sono un reale trattato di sociologia *indigena*, nell'accezione autoriale della parola. Sociologia *degli* indigeni, fatta *dagli* indigeni: “la scienza sociale dell'osservato”. Ed è in questo senso che esse completano il lavoro di dissoluzione della sociologia i cui primi segnali P. Maniglier vedeva ne *Le strutture elementari della parentela*. È chiaro, le *Mitologiche* sono prima di tutto una analisi di miti fatta da Lévi-Strauss, con una pretesa di tipo psicologico-cognitivo. La proposta dell'autore è di esaminare il funzionamento dell'immaginazione mitica in quanto facoltà dello spirito umano. Inoltre, o al contrario, le *Mitologiche* costituiscono anche uno studio di etno-sociologia, cioè di anti-sociologia. C'è qui una immagine del *socius* inscritta in questo discorso mitologico; questa immagine ha poco in comune con le nostre stesse immagini, le metafore millenarie della nostra propria tradizione. È interessante notare che nei miti analizzati nella serie, si parla molto poco di ciò che l'antropologia classica intende per “sociologia”. I miti dicono poco a proposito di clan, diritti, potere politico, strutture di autorità... Essi parlano di sangue, miele, tabacco, marciume, fantasmi, maiali, cannibalismo, colori degli uccelli, peni removibili, ani personificati... Insomma, i miti raccontano di un universo essenzialmente materiale, corporale, sensibile e sensoriale, e molto poco di un universo giuridico e normativo, che è come noi siamo abituati a concepire il discorso sociologico. Le *Mitologiche* dimostrano che la sociologia indigena è una sociologia dei corpi e dei flussi materiali. In realtà, questi libri sono come una lotta serrata tra l'unità dello spirito umano e la molteplicità del corpo indigeno. Lo spirito comincia con un netto vantaggio, nella “Apertura” de *Il crudo ed il cotto*; ma il corpo comincia progressivamente a dominare la lotta, fino a vincerla inequivocabilmente, anche se ai punti – per un piccolo *clinamen* che si accentua nitidamente nei rounds finali, con *Storia di Lince*.

Cito qui *L'origine delle buone maniere a tavola*: “In questo secolo in cui l'uomo si accanisce nel distruggere innumerevoli forme di vita, dopo aver distrutto molte società la cui ricchezza e diversità costituivano da tempo immemorabile il suo più splendido patrimonio, è più che mai necessario dire, come fanno i miti, che un umanesimo ben orientato non comincia da sé stessi, ma pone il mondo prima della vita, la vita prima dell'uomo, e il rispetto per gli altri esseri prima dell'amor proprio. Né va dimenticato che essendo comunque destinato a terminare, nemmeno un soggiorno di uno o due milioni di anni su questa terra può servire da scusa a qualsiasi specie, anche alla specie umana, per appropriarsi del nostro pianeta come se fosse una cosa e per comportarvisi senza pudore e senza discrezione” (422 [ed. it.: 457]).

L'idea di una amerindianizzazione dello strutturalismo è, secondo il mio punto di vista, essenziale affinché la ripresa dell'eredità intellettuale di Lévi-Strauss si faccia nella maniera di un avanzamento epistemologico, ossia politico, e non di un ritorno nostalgico ad un preteso rigore scientifico che sarebbe stato abbandonato dall'antropologia post-moderna. Dobbiamo poter essere capaci di ricavare tutte le conseguenze dell'idea che lo strutturalismo lévi-straussiano, pensiero autenticamente speculativo o auto-tematico, è una trasformazione strutturale del pensiero amerindio; esso è il risultato dell'inflexione che quest'ultimo pensiero riceve quando viene filtrato da problemi e concetti caratteristici della *logopoiesis* occidentale (lo stesso e l'altro, il continuo ed il discreto, il sensibile e l'intelligibile, la natura e la cultura...), secondo un movimento di "equivocazione controllata", in equilibrio instabile, sempre fecondamente minacciato dal tradimento e dalla corruzione. Comprendo che è tanto poco prudente separare l'antropologia di Lévi-Strauss dalle sue condizioni di costituzione nel contatto con la linguistica di Saussure o con la morfologia di D'Arcy Thompson, quanto lo sarebbe separarla dall'esperienza formativa dell'autore, sul campo e nelle biblioteche, assieme ai popoli amerindi. Le "fondamenta amerindie dello strutturalismo", per usare le parole di A.-C. Taylor (2004: 97), non possono essere ignorate senza che si perda con ciò una dimensione vitale della comprensione dell'intera opera di Lévi-Strauss. Ciò non significa in nessun modo che la validità dei problemi e dei concetti proposti da questo antropologo si restringa ad una "area culturale", per quanto possa essere vasta, ma giusto il contrario: l'opera di Lévi-Strauss è il momento in cui il pensiero amerindio fa il proprio lancio di dadi, *émet son coup de dés*, oltrepassando il proprio "contesto" e mostrandosi capace di *dare da pensare all'altro*, ossia, a chiunque, persiano o francese, si disponga a pensare – senz'altro.

Questa è la massima lezione del maestro: diventiamo capaci di ascoltare altre lezioni, le lezioni dell'altro, praticare quella "apertura all'Altro" che, per una sorprendente giravolta, l'antropologia scopre essere l'attitudine che caratterizza questi altri che essa studia molto più che noi stessi, questi altri che prima essa si compiaceva di immaginare racchiusi in un atemporale guscio etnocentrico. Il messaggio finale di *Storia di Lince* è così quello, perturbatore, che *anche* l'altro degli altri è altro. E la conclusione più generale da raggiungere è che l'antropologia non dispone di altra posizione possibile che quella dello stabilire una complanarità di principio con il pensiero selvaggio, il tracciare un piano di immanenza comune al proprio oggetto. Definendo le *Mitologiche* come il "mito della mitologia" e la conoscenza antropologica come una trasformazione della *praxis* indigena, l'antropologia lévi-straussiana progetta una "filosofia a venire" segnata positivamente dal marchio dell'interminabilità e della virtualità: l'*Anti-Narciso*.

Bibliografia

- ALMEIDA, M.W.B. De (2008), A fórmula canônica do mito. In: CAIXETA DE QUEIROZ R. e NOBRE R.F. (org.), *Lévi-Strauss: estudos brasileiros*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, pp. 147-182 [In questo volume, Capitolo 2].
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. (1972), *L'Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. (1981), *Milles plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit.
- DONZELOT, J. (1977), An anti-sociology. *Semiotext(e)*, II(3), pp. 27-44.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1949/1967), *Les structures élémentaires de la parenté* (2^a ed.). Paris: Mouton.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1950), Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In: MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*. Pp. IX-LII.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1954/1958), Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement. In: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, pp. 377-418.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955/1958), La structure des mythes. In: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, pp. 227-255.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1956/1958), Les organisations dualistes existent-elles?. In: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, pp. 147-180.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958), La notion de structure en ethnologie. In: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, pp. 303-352.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1960/1973), Le champ de l'anthropologie. In: *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, pp. 11-44.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962/1973), Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme. In: *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, pp. 45-56.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962), *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964), *Mythologiques I: le cru et le cuit*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1966), *Mythologiques II: du miel aux cendres*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1967), *Mythologiques III: L'origine des manières de table*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1971), *Mythologiques IV: l'homme nu*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1979), *La voie des masques* (édition revue, augmentée et rallongée de trois excursions). Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1984), *Paroles données*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1985), *La potière jalouse*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1991), *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. e Eribon, D. (1988), *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob.
- MANIGLIER, P. (2000), L'humanisme interminable de Lévi-Strauss. *Les Temps Modernes*, 609, pp. 216-241. Citato conforme a: http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php?id_article=52 (senza paginazione definita).
- TAYLOR, A.-C. (2004), Don Quichotte en Amérique. Claude Lévi-Strauss. In: M. IZARD (org.), *Lévi-Strauss*. Paris: Éditions de L'Herne, pp. 92-98.